

*Віктор Котусенко*  
(Київ)

**Викладання філософії  
в єзуїтських колегіумах XVI–XVII століть  
та Києво-Могилянській академії**

**Нове вивчення схоластицизму**

Цілком імовірно, що ми перебуваємо на порозі несподіваних відкриттів у галузі української філософії XVII століття. Судити про це можна з декількох причин. По-перше, розвиток медієвістики минулого століття в дослідницьких інституціях Європи та Америки виявив, що найцікавіші з сучасної філософської точки зору і дуже маловідомі раніше досягнення, зокрема у метафізиці, логіці, й особливо – семіотиці, лише починаються у XIII–XIV століттях, і на період XV–XVII століття набувають розмаху. Інакше кажучи, виглядає так, що, можливо, кульмінацією латиномовного періоду західноєвропейської філософії було далеко не XIII століття, як загалом уважали раніше, а пізніший період. І хоча у філософії пізнього Середньовіччя, Ренесансу та схоластичних традицій епохи раннього Модерну досі надзвичайно багато білих плям, фундаментальні зрушення у тому, що сучасні історики філософії знають про «другий» схоластицизм XVII–XVIII століть, відбулися.

По-друге, постмодерні тенденції сучасної філософії впливають на пріоритети істориків філософії, які все частіше віднаходять конгеніальні елементи у перших свідомих антимодерністів – викладачів філософії в освітніх закладах Європи XVI–XVIII століть. Особливо багато цікавих для постмодерних дослідників елементів у семіотиці. Прикладом яскравої конгеніальності такого типу може слугувати сучасне сприйняття перших, логічних частин «Філософського курсу» (*Cursus philosophicus*) домініканця Йоана від Св. Томи (Жана Пуансо) (1589–1644), які вийшли у 1632 році. Два десятиліття тому ці частини було опубліковано англійською мовою окремим критичним виданням як «Трактат про знаки» (*Tractatus de signis*)<sup>1</sup>. Це видання стало сенсацією, адже науковому середовищу таким чином відкрився один з найсистематичніших за всю історію семіотики виклад вчення про знак як цілісну дисципліну. Згодом, працюючи в тому ж на-

прямку, дослідники помітили, що розлогі семіотичні частини є досить типовими для пізньосхоластичних філософських підручників та коментарів. За середньовічною традицією вчення про знак викладалося, як правило, у вигляді коментаря на твір Аристотеля «Про витлумачення» (*De interpretatione*). Але семіотика схоластів XVI–XVII століть стала набагато розвиненішою, ніж у їхніх попередників. Це можна бачити на прикладі нещодавно виданого критичного видання семіотичної частини всеохопного коментаря «*Conimbricenses*» (1592–1606)<sup>2</sup>, добре відомого у Києво-Могилянській академії. Тому не дивно, що за останнє десятиліття з'явилася низка праць, присвячених обґрунтуванню значення семіотики схоластів раннього Модерну для сучасності<sup>3</sup>.

По-третє, в Україні дослідники все активніше вивчають власну філософську спадщину – передумови для цього було створено дослідницькою групою, діяльність котрої надихала Валерія Михайлівна Нічик. Штудії української філософії XVII–XVIII століть, які проводили представники цієї групи (Ярослава Стратій, Володимир Литвинов, Віктор Андрушко, Володимир Білодід, Ігор Захара, Марія Кашуба, Іван Паславський та інші), відбувалися у надзвичайно важких умовах ідеологічного тиску і панування законсервованої офіційним марксизмом методології, властивої для досліджень XIX ст. Ці історики філософії були трагічним чином відірвані від світового наукового контексту, тоді коли в світових дослідженнях філософії епохи Бароко зазначилася тенденція до віднайдення філософського значення пізньої шкільної філософії не лише у зв'язку з впливом, який вона справила на таких представників Нового Часу, як Рене Декарт (1596–1650) чи Готфрід Вільгельм Ляйбніц (1646–1716), а й безвідносно до змін Модерну, передусім як плідний підсумок майже двохтисячолітньої традиції аристотелізму. Тобто якраз тоді, коли історики філософії усього світу поступово почали відкривати для себе пізній схоластицизм як напрямок, вартий серйозного дослідження. Віддаючи шану героїчним зусиллям цих людей, слід також усвідомлювати, що головне тепер – поєднати наявну історично унікальну можливість для українських дослідників вивчення власної філософської спадщини з не менш унікальним поворотом сучасної історії філософії до «другого» схоластицизму як до філософськи цікавого і малодослідженого періоду, кількість студій над яким зростає у всьому світі. Завдяки цьому повороту створюється дуже сприятлива ситуація для того, щоб Україна могла вийти до цілого наукового світу зі своєю схоластичною спадщиною, не соромлячись її антимодернізму, оскільки це давно перестало бути актуальним. Проте, на жаль, у середовищі українських істориків філософії XVII–XVIII століть досі панують шкідливі стереотипи уникання

безпосередніх досліджень схоластичних елементів у творах українських барокових філософів і страх перед визнанням католицького впливу. І це при тому, що навіть побіжний аналіз структури типового філософського курсу Києво-Могилянської академії однозначно демонструє вплив на нього курсів, які читалися в колегіумах ордену єзуїтів, а більшість викладачів філософії Києво-Могилянського колегіуму отримували освіту або у єзуїтських навчальних закладах, або в університетах, де єзуїти завідували кафедрами. Аналогічно, єзуїтські програми з філософії впливали на процес вивчення цієї дисципліни у багатьох протестантських навчальних закладах.

Ні для кого не є секретом, що зневажливе ставлення до запізненого схоластицизму з боку і багатьох філософів Нового Часу, й істориків філософії усіх попередніх століть практично ніколи не базувалося на знанні схоластичного тексту і розумінні самої проблематики схоластичного дискурсу. Модерн формувався у протистоянні зі схоластичною традицією, і тому явище такого семантичного розриву для новочасних філософів є цілком природним. Історики філософії не можуть собі такого дозволити. Їхнім головним завданням завжди залишатиметься аналіз тексту і відповідного контексту його появи. Проте тексти, про які йде мова, є дуже кумулятивними: до їхнього складу входять результати цілих століть пошуків іноді дуже несхожих один на одного мислителів, кожен з яких певним чином відносив себе до аристотелівської традиції (хоча це в жодному разі не означає, що аристотеліки XV–XVIII ст. перебували у повній згоді між собою). Прикладом поєднання кумулятивності та новочасної оригінальності може слугувати надзвичайно важливий твір Франсіска Суареса (1548–1617) «*Метафізичні диспути*» (*Disputationes metaphysicae*, 1597), в якому автор розглядає величезну кількість позицій своїх попередників. При цьому Суарес у двох грубих томах цього твору цитує Аристотеля аж 1735 разів, з величезним відривом від усіх інших, тоді як, наприклад, Тому Аквінського – лише 1008 разів<sup>1</sup>. Але праця Суареса написана в абсолютно новий спосіб – тематично, у порядку, якого вимагає систематичне висвітлення проблем, а не порядок книг «*Метафізики*».

З точки зору філософської мови, ми перебуваємо у «семантичному каркасі», сформованому філософами Модерну, які свідомо вирішили не продовжувати специфічних дискусій схоластицизму. Відтак, дослідники XXI століття внаслідок власної модерної освіти найчастіше просто не розуміють як значення переважної кількості термінів, які застосовували шкільні філософи, так і самих філософських підстав поставання певних питань і напрямку перебігу дискусій. Концепції Нового Часу можуть ще

довго залишатися частиною нашого філософського світогляду, і тому не дивно, що дослідження «другого» схоластицизму у цілому світі починалися з намагань заново віднайти контекст діяльності таких філософів, як Френсіс Бекон (1561–1626), Декарт, Ніколя Мальбранш (1638–1715) чи Готфрід Ляйбніц. Ця тенденція зберігається й досі. Проте такі дослідження приречені на повторення аргументів новочасних філософів проти схоластицизму, які ніколи, як відомо, не були достатньо об'єктивними й адекватними, внаслідок утопічності самої модерної ідеї про можливість «викидання баласту» безпосереднього філософського контексту. Крім того, вивчення пізнього схоластицизму крізь призму філософії Нового Часу дуже швидко доходять межі – там, де її провели самі новочасні філософи, відмовившись від спадщини попередників. Щоправда, у галузі метафізики, здається, аналіз впливу схоластичного контексту на уявлення таких новочасних філософів як Декарт досі викликає жвавий інтерес. Як приклад можна навести нещодавню блискучу працю Секади про картезіанську метафізику, де автор аргументовано стверджує тезу про становлення есенціалістичної метафізики Декарта в активному протистоянні з екзистенціалістичною метафізикою пізніх схоластів, зокрема Франсіска Суареса, Франсіска Толедо (1532–1596) та Педро да Фонсеки (1528–1599)<sup>4</sup>. Однак набагато ціннішим з історико-філософської точки зору виявляються порівняння численних представників запізнілого схоластицизму не з новочасними філософами-одинаками, з якими їм довелося жорстко полемізувати, а з тими багаточисельними персоналіями середньовічного та ренесансного аристотелізму, здобутки яких вони примножували й уточнювали. Хоча при цьому величезною історико-філософською проблемою залишається потреба зрозуміти сенс перебігу пізньосхоластичних дискусій, усвідомити причини, з яких ті чи ті питання опинялися в центрі обговорення, а також визначити, наскільки особливості розвитку тогочасної теології, до того ж, в умовах активної діяльності органів внутрішньої та зовнішньої цензури, визначали філософські позиції і спосіб їхнього викладання.

Кількість творів, що їх залишили пізні схоласти, непропорційно велика порівняно з кількістю праць «новочасних» філософів, які були їхніми сучасниками. Така ситуація пояснюється освітніми потребами постреформаційної Європи. Внаслідок цієї диспропорції перед дослідниками стоять досить непрості питання про те, чому ж передусім віддати перевагу, до вивчення яких із цих творів взятися найперше, і чи взагалі братися. Відповісти на ці питання можна у два способи. З одного боку, історія філософії, як історичне дослідження, має відповідальність зберігати та хоча б мінімально студіювати

зразки мислення будь-якої епохи, незалежно від уявлень про «магістральні» та «маргінальні» напрямки розвитку, оскільки самі ці уявлення підвладні значним коливанням. Тому, до якоїсь міри, з міркувань вивчення і збереження локальних традицій філософії, зокрема української, чи скажімо, португальської, цим займатись варто. З іншого боку, як дисципліна *філософська*, історія філософії повинна намагатися надати цим дослідженням сучасного сенсу, інакше вони можуть бути приреченими на увагу лише дуже обмеженого кола вузьких спеціалістів. Тому варто прагнути віднайти у цьому масиві творів ті теми, які хоча б якоюсь мірою є актуальними сьогодні, зрозуміти філософське значення пізньосхоластичної логіки, семіотики, етики чи метафізики дійсно по-сучасному. Питання про вибір первинного акценту в дослідженнях ускладнюється і тим, що дидактичні схеми (різні форми диспутів чи типи коментарів), у які вкладалися тогочасні філософські доктрини, у свою чергу, відображають багатовіковий розвиток університетів Європи, акумулюючи багатий арсенал методик філософського дискурсу, з якого професори епохи бароко могли обирати найкраще для своїх освітніх потреб. А ситуація у європейській освіті XVI–XVII століть була, без перебільшення, унікальною і на цьому питанні слід зосередитися особливо.

### Освітні зміни у Європі XVI–XVII століть та їхнє дослідження

Основним чинником радикальних змін, що відбулися в освітній системі Європи XVI–XVII століть, став виклик Реформації, який призвів до появи руху Контрреформації у Католицькій Церкві після Тридентського Собору 1545–1563 років. Реформація, Контрреформація та процеси духовного оновлення православних спільнот у XVI–XVII століттях яскраво засвідчують надзвичайну релігійну активність епохи, що природно спонукало до активної полеміки на сторінках різноманітних видань, кількість яких астрономічно зростала. Проте наслідком цього релігійного оновлення стала не лише активізація книговидавництва, а й безпрецедентне збільшення кількості навчальних закладів. Наприклад, на 1640 рік у Європі налічувалося більше трьохсот єзуїтських колегіумів. Лише у Франції на той час близько 40000 студентів отримували освіту в 75 навчальних закладах ордену<sup>6</sup>. Зв'язок між зростанням релігійної активності та кількості університетів не є дивним. Починаючи від здійсненого на початку XVII ст. майже непомітного в документах перетворення єпископських міських шкіл у гільдії, які поступово отримали загальну назву «університетів», й аж до Великої французької революції, практично усі європейські вищі навчальні заклади засновувалися Церквою і перебували під

її опікою. Тому виникнення Києво-Братської школи у 1615 р., «Гімназіону» при Києво-Печерській лаврі у 1631 р. та їхнє об'єднання у ранзі колегіуму у 1632 р. було абсолютно природним і необхідним, як на європейську спільноту, явищем.

Драматичність епохи підкреслюється іншою її особливістю – поступовим, започаткованим ще в добу Відродження, відокремленням філософії і науки та відповідних освітніх інституцій від Церкви. Якщо Ісаак Ньютон (1642–1727) ще був професором Кембриджського університету, Джордж Берклі (1685–1753) – єпископом, Ніколя Мальбранш (1638–1715) – священником, то Бенедикт Спіноза (1632–1677), Готфрід Ляйбніц (1646–1716), Френсіс Бекон (1561–1626), Рене Декарт (1596–1650), Джон Лок (1632–1704), Дейвід Г'юм (1711–1776) і багато інших – це вже «незалежні вчені» за всіма параметрами. З іншого боку, в Європі епохи Відродження важливу роль відіграли гуманістичні «академії», такі як Флорентійська, Неаполітанська, Міланська, Римська тощо, які хоча й не були навчальними закладами у повному значенні цього слова, концентрували у собі величезний інтелектуальний потенціал<sup>7</sup>. Водночас, представники барокового схоластицизму XVII–XVIII ст. були тими людьми, які свідомо залишалися у навчальних закладах під опікою Церкви. У XIX–XX ст., коли приналежність до Церкви гостро сприймалася як пережиток, для багатьох дослідників в Україні і поза її межами Києво-Могилянська академія була носієм застарілої науки, й, отже, сприймалася як реакційне явище, що негативно впливало на стан реальних наукових досліджень її спадщини.

Особливу роль у процесі освітніх змін у Європі епохи Бароко відіграли колегіуми ордену єзуїтів та очолювані членами ордену кафедри в університетах. З моменту свого заснування у 1534 році Спільнота Ісуса була орденем, спрямованим на високоосвічені верстви суспільства і прагнула підвищувати рівень освіти населення. Згодом, розвинувшись, єзуїтські колегіуми та кафедри отримали дуже високе визнання за якість викладання в них. Унікальною особливістю єзуїтського підходу у філософії була здатність асимілювати найновіші досягнення науки при збереженні загальних аристотелівсько-схоластичних засад у тих питаннях, які прямо чи опосередковано стосувалися теологічних уявлень. Причому це відбувалося в умовах дуже активної чинної цензури. У «Настановах» (*Constitutiones*), написаних для свого ордену, які було прийнято 1554 року, засновник ордену Ігнатій Лойола (бл. 1491–1556) встановив принцип, згідно з яким у викладанні логіки, натурфілософії, моральної філософії та метафізики слід було дотримуватися вчення Аристотеля<sup>8</sup>. Згодом стало зрозуміло, що цей припис занадто загальний, з огляду на наявність

декількох традицій інтерпретації Аристотеля, і щодо того, як його інтерпретувати, відбувалися активні дискусії, що, врешті, дуже позитивно вплинуло на розвиток перипатетизму.

Керівництво ордену єзуїтів надавало першорядного значення вивченню філософії та мов. Наприклад, Лойола, отримавши у 1551 році прохання короля Фердинанда Німецького про те, щоб орден відновив факультет теології в університеті Відня, відмовився робити це, доки не буде організовано якісного навчання з філософії та логіки. Король сподівався, що швидка теологічна освіта місцевих юнаків стане у великій пригоді для держави. На що Лойола відповів, що «засадничі знання у філософії, логіці та мовах є незамінними»<sup>9</sup>.

У своєму листі від 1549 року Лойола писав, що хоча в Церкві й існують різні фракції (схоластичні традиції), орден єзуїтів не повинен займати виключної позиції жодної зі сторін, а натомість завжди перебувати посередині і любити обидві сторони диспуту<sup>10</sup>. Це прагнення ордену єзуїтів перебувати посередині у більшості з важливих метафізичних та теологічних диспутів призвело, у зв'язку з викладанням філософії у їхніх школах, до двох важливих наслідків.

По-перше, внаслідок небажання приєднуватися до жодної з виразних філософських позицій, властивих для схоластицизму, філософія представників ордену єзуїтів завжди була позначена сильним еkleктизмом. Це саме та риса, яка робила єзуїтські підручники найбільш прийнятними для застосування як взірців у православної Києво-Могилянській академії. Адже ерудиція й охоплення великої кількості підходів до питання, властиві такому твору, надзвичайно імпонували православним філософам, які, з абсолютно зрозумілих міркувань, так само не хотіли займати жодної з крайніх схоластичних позицій, і, можливо, навіть мали свою власну (яку дослідникам ще належить віднайти).

По-друге, для дослідників філософської спадщини як представників ордену єзуїтів, так і могилянців подібна позиція означає також, що всі спроби віднайти серед них представників чистого томізму, скотизму чи номіналізму, у класичному значенні цих трьох основних напрямків схоластичної думки, приречені на невдачу. Київські професори, так само як і єзуїтські викладачі, знали про ці три традиції, бачили багато нюансів у взаємовідносинах між ними і розуміли філософський сенс відмінностей, які були, наприклад, між традиційними носіями томізму (домініканці, кармеліти босі) і скотизму (францисканці). Звичайно, вони мали також і свої переваги, коли викладали їхні положення. Проте ознакою нової епохи стала критична нейтральність сто-

совно основних схоластичних традицій. Саме тому ми не віднайдемо серед професорів Києво-Могилянської академії «чистих» томістів, скотистів чи оккамістів, а будемо мати справу лише з елементами цих традицій, які київські професори або використовували на підтримку своєї позиції, або критикували. У випадку єзуїтських філософів – та сама ситуація, і пояснюється вона частково тим, що на XVI століття традиція «неприєднання» представників цього ордену вже дала свої плоди у вигляді систем власних досить оригінальних філософів, таких як згадувані Суарес, Фонсека, Толедо та інші. Тактикою і єзуїтських, і могилянських викладачів стало взяти найцінніше зі схоластичних традицій, протиставити їх з дидактичною метою, а відтак, представивши своєрідний компендіум схоластичної доктрини, спробувати віднайти спосіб узгодження їхніх позицій або викласти власну.

Проте різноманітність філософських традицій всередині схоластицизму епохи Бароко все одно дається взнаки і її слід завжди мати на увазі, беручись до вивчення курсів з філософії тогочасних навчальних закладів. Адже філософський курс, наприклад, у навчальному закладі, патронуваному орденом домініканців чи кармелітів босих, відомих своєю схильністю до томізму, виглядає зовсім інакше, ніж філософський курс у францисканському закладі, де підтримували традицію скотизму, або у єзуїтському колегіумі, де орієнтувалися на іберійські (португальські чи іспанські періоду «Золотого віку») зразки філософування. Професори Києво-Могилянської академії, долучаючись до традицій латинського схоластичного дискурсу, могли вільно обирати об'єкти для своєї критики і підтримки. Проте попередній аналіз змісту їхніх філософських курсів демонструє, що вони найбільше подібні саме до єзуїтських зразків, хоча й не виключено залучення францисканських елементів, і, можливо, домініканських.

Іноді зауважують, що внаслідок прагнення засвоїти чинні західні культурні та філософські зразки, Києво-Могилянська академія не дала українському суспільству оригінальних мислителів<sup>11</sup>. На нашу думку, актуальний стан досліджень її спадщини не дозволяє робити таких прямих висновків. Не дослідивши достатньо зміст і проблематику філософських курсів київських професорів, в умовах загальносвітового поступового зростання інтересу до другої схоластики, не можна обійтися поверховим судженням про те, що вони не були досить оригінальними лише тому, що належали до схоластичної традиції у якомусь загальному розумінні. Потрібно дослідити, як дуже різні за своїми засадами західні схоластичні теорії, відповідна методологія та типи розв'язання питань засвоювалися на українському ґрунті, щоб, врешті, відповісти на сакраментальне питання про реальний рівень

оригінальності професорів Києво-Могилянської академії. Але передусім треба виділити основні положення цих «філософських зразків», які надходили в українське філософське середовище через могилянських професорів. Для цього потрібно провести порівняння змісту чисельних навчальних посібників, що використовувалися у латинському середовищі католицьких і протестантських навчальних закладів, з відповідними курсами Києво-Могилянської академії та інших навчальних закладів України XVII–XVIII століть. Ця стаття має на меті вказати на особливості можливого порівняльного аналізу курсів з філософії у єзуїтських навчальних закладах XVII–XVIII століть та Києво-Могилянській академії. І першою з таких особливостей слід вважати унікальну і нову роль аристотелізму у філософських курсах епохи Бароко.

### Оновлення аристотелізму у XV–XVI століттях

Одним із найцікавіших досягнень діяльності істориків філософії минулого століття стала яскрава і багатопланова демонстрація того, що, на відміну від загальнопоширеного уявлення про переважно платонівський характер епохи Відродження, тексти Аристотеля у XV–XVI століттях у Європі мали не менше поширення, ніж тексти Платона, і над ними проводилися не менш кропіткі дослідження. Внаслідок видання всеохопних збірок творів Аристотеля у кінці XV – на початку XVI століть, що після 1530 року вже масово видавалися у формі білінгви (грецькою, латинською та національними мовами), до яких звично додавалися друки видатних коментарів Альберта Великого (бл. 1200 – бл. 1280) та Томи Аквінського (1225–1274) на твори Стагірита, на кінець XVI століття склалася безпрецедентна ситуація, коли читачі отримали доступ до оригінального тексту Філософа, перекладів його творів на різні мови та величезної кількості коментарів – не лише наявних і раніше коментарів арабських і латинських авторів, але й нових перекладів грецьких коментаторів, таких як Александр Афродисійський (III століття), Фемістій (317–388), Аммоній Гермій (V століття), Олімпіодор (VI століття), Йоан Філопон (бл. 490 – бл. 570) та Сімпліцій (490–560). Це сукупно і дозволило зробити звід аристотелівських текстів основою для всеохопних освітніх програм, які застосовувалися у тогочасних академіях та університетах. У минулому столітті, завдяки праці таких істориків філософії як Чарльз Шміт<sup>12</sup>, було продемонстровано, як в епоху Ренесансу та Бароко схоластична філософія стала унікальною за своєю еластичністю філософською системою, здатною до сприйняття численних елементів інших систем, залиша-

ючи перипатетичне ядро засадничих принципів. Ця еластичність особливо помітна у філософських курсах навчальних закладів ордену єзуїтів та Києво-Могилянської академії.

Праці таких дослідників, як Шміт, демонструють, що аристотелізм пережив оновлення у XVI столітті і був однією з найголовніших і найвпливовіших інтелектуальних традицій у XVII столітті. Проте ситуація зі сприйняттям аристотелізму у XVI столітті суттєво відрізнялася від ситуації XIII століття, коли таким видатним філософам та теологам як Альберт Великий та Тома Аквінський вдалося хоча б ненадовго і ціною значних компромісів, але піднятися над протистоянням між конфліктними інтерпретаціями Аристотеля в Авіценні (Ібн-Сіна, 980–1037) та Аверроеса (Ібн-Рушд, 1126–1198), котрі потрапили у латиномовне середовище. Якщо протягом XIII століття схоласти прагнули узгодження та упорядкування різноманітних авторитетних положень (*concordia discordantium*), то в XIV та XV століттях вже відбулися поділ та ієрархізація самих типів авторитету: Святого Письма, соборів, отців Церкви, схоластичних авторів тощо. А у XVI столітті саме поняття авторитету як принципу наукової діяльності поступово втратило свій сенс. Водночас Відродження дало змогу отримати більший доступ до величезної кількості альтернативних філософських систем, таких як атомізм, стоїцизм чи скептицизм. До того ж, інституційна структура університетів у XIV та XV століттях, особливо відносна автономія факультетів «вільних мистецтв», сприяла розвитку в них тих фізичних та математичних досліджень, які все більше демонстрували незалежність філософії від теологічної проблематики і все більше базувалися на досліді.

Тому на XVI–XVII століття склалася ситуація наявності не одного аристотелізму, а декількох його типів, які відрізнялися між собою рівнем звернення до оригінального тексту та вибором акцентів у масиві аристотелівських творів. В Італії секулярний аристотелізм мав найбільший розвиток у кінці XV століття на факультетах медицини, і тому спочатку був здебільшого безпосередньо пов'язаний з медичною проблематикою. Згодом саме ця форма інтерпретації вчення Стагирита, що передусім характерна для діяльності професорів Падуанського університету, набула найбільшої емансипації від теологічної проблематики. Секулярний аристотелізм Італії XV–XVI століть мав різні форми, але всі вони живилися новими перекладами грецьких коментаторів, особливо Александра, Фемістія та Сімпліція. Ці напрямки стали закономірним результатом розвитку європейського аверроїзму в італійських університетах після кінця XIII століття. Аверроес (Ібн-Рушд), відомий арабський філософ-аристотелік, видатний коментатор

творів Стагирита, наполягав на раціональності світу і здатності розуму, озброєного філософією, пізнати його. Причому, для нього саме філософія дозволяла досягнути справжнього, аподиктичного знання, а теологія – знання лише імовірного. На Заході відомими стали передусім коментарі Аверроеса до Аристотеля, з якими європейські інтелектуали почали знайомитися з кінця XII століття. Рецепція вчення Ібн-Рушда на християнському ґрунті завжди була проблематичною, як стало видно на прикладі доктрини «латинських аверроїстів», таких як Сігер Брабантський (1240–1284) чи Боецій Дакійський (1230–1285). Найбільшу критику ортодоксальних християнських аристотеліків отримали уявлення аверроїстів про вічність світу та про статус пасивного (матеріального) інтелекту (про який Аристотель говорить у заключних частинах твору *«Про душу»*). У своїх ранніх творах Аверроес схиляється до матеріалістичної доктрини Александра Афродисійського про смертність потенційного інтелекту, а у пізніх – до іматеріалістичної позиції Фемістія про його відокремленість і єдиність для всіх людей. Обидві позиції викликали надзвичайно багато питань у християнському середовищі у зв'язку з ученням про індивідуальне спасіння. Дискусії між прихильниками аверроїзму та його противниками (особливо після спростування Томою Аквінським епістемологічних засад аверроїзму), що тривали століттями, демонстрували для багатьох християнських філософів XVI–XVII століть, що аверроїзм, особливо з його небезпечними для віри висновками про відсутність індивідуального спасіння, залишався неприйнятним вченням. Реальне ставлення професорів Києво-Могилянської академії до аверроїзму ще потребує свого прояснення, проте можна припустити що воно не могло бути дуже позитивним.

Конфлікт між християнським та секулярним аристотелізмом не виходив на поверхню до виникнення на початку XVI століття суперечки про безсмертя душі, що пов'язана передусім з позицією, висловленою П'єтро Помпонаці (1462–1525), який у *«Трактаті про безсмертя душі»*<sup>13</sup>, що вийшов у 1516 році, стверджував, що на основі раціональних аргументів чи філософії Аристотеля неможливо довести безсмертя душі. Цей твір хоча й не було засуджено, проте піддано нищівній критиці. На П'ятому Латеранському соборі (1512–1517) було підтверджено уявлення про безсмертя душі. Восьма сесія цього собору у 1513 році декларувала, що професори філософії повинні не лише пояснювати, як певні філософські помилки (такі як вчення про вічність світу чи смертність душі) відхиляються від істин християнства, але також і підкріплювати засобами філософії істини християнської віри і їхню несуперечність уявленням істинної філософії<sup>14</sup>. Саме це правило стало нормативним для багатьох поколінь викладачів філософії у складну епоху XVI–XVIII століть.

Проте диспут між інтерпретацією вчення Аристотеля у християнський та засадничо атеїстичний спосіб далеко не закінчився з П'ятим Латеранським собором. Можливо, саме секулярна інтерпретація Аристотеля, що набувала в XVI столітті свого поширення, спричинила негативне ставлення Лютера до його філософії. Християнський світ потребував коментарів нового типу, сучасної інтерпретації Аристотеля. Цього вдалося досягнути завдяки діяльності португальських та іспанських єзуїтів, особливо творчості «коїмбрійців».

Коїмбрійцями (*Conimbricenses*), ім'я яких часто трапляється на сторінках філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії, називали ряд єзуїтських професорів філософії університету м. Коїмбра у Португалії, котрі викладали там у кінці XVI – на початку XVII століття. Найвидатнішими серед них були Емануель де Гоес (1542–1597), Космас де Магельєнес (1551–1642), Бальтазар Альварес (1561–1630) та Себастьян да Куто (1567–1639). Засновником проекту «*Cursus Conimbricensis*», їхнього спільного ряду коментарів до творів Аристотеля, був Педро да Фонсека, що уславився і своїми власними коментарями та систематичними творами. Згодом Фонсека відійшов від проекту. Коментарі було написано між 1592 та 1606 роками в обсязі восьми томів. Згодом їх дуже активно використовували у єзуїтських колежіумах та багатьох інших навчальних закладах Європи, включно з Києво-Могилянською академією. «*Cursus Conimbricensis*» супроводжував португальських єзуїтів у їх численних місіях по цілому світі: у Бразилії, Мозамбіку, Анголі, Індії, Японії та Китаї. Їх навіть частково було перекладено на китайську мову – це здійснили Франциско Фуртадо (1584–1653) та навернений у християнство Лі Чі Цао (1565–1630)<sup>15</sup>.

Стиль коментування коїмбрійців полягав у поєднанні трьох основних методів коментаря, відомих ще з середньовіччя: 1) підсумку (парафразу) тексту, що був властивий для коментарів Авіценни та Альберта Великого; 2) викладу за коментуванням (*expositiones per modum commenti*), що був улюбленим методом Аверроеса у його «Довгих коментарях» до Аристотеля та Томи Аквінського; 3) викладу за питанням (*expositiones per modum quaestionis*), який властивий для коментарів Йоана Дунса Скота (1266–1308) на «Метафізику». Щоправда, останній тип коментування у «*Conimbricensis*» використовується набагато частіше.

Коїмбрійці, без сумніву, вплинули на філософію професорів Києво-Могилянської академії так само, як і на протестантських мислителів, таких як лютеранський філософ Христофор Шайблер (1589–1653), котрий був професором логіки та метафізики у Марбурзі. «*Cursus Conimbricensis*» був добре відомий Декарту, Ляйбніцу, Локу та Спінозі. Навіть американський філософ

Чарльз Пірс (1839–1914), один із засновників семіотики, звертався до коментарів коїмбрійців і вважав їхнє вчення надзвичайно авторитетним. Багато дослідників зауважують, що вчення Пірса про знак як тріадичне відношення виникло під прямим впливом «*Cursus Conimbricensis*»<sup>16</sup>.

### **Викладання філософії у навчальних закладах ордену єзуїтів та Києво-Могилянській академії**

У доктринально складний час XVI–XVII століть викладання філософії було пов'язане з багатьма небезпеками політичного характеру, оскільки дуже багато питань філософії мали прямі теологічні наслідки. Внаслідок цього розвиток навчальних програм всіх європейських вищих шкіл, в тому числі і Києво-Могилянської академії, відбувався в умовах постійної апологетичної полеміки. Причому представники різних церков – православної, католицької чи протестантських – були приблизно в однакових ідеологічних умовах, і, викладаючи такий предмет як філософія, повинні були зважати на теологічні особливості свого середовища.

Яскравим прикладом складних процесів формування прийнятних програм з філософії може слугувати диспут стосовно вибору для викладання філософських та теологічних положень, який виник у Римському колегіумі (найголовнішому навчальному закладі ордену єзуїтів) у 1562 році і тривав понад 25 років. Поштовхом до його виникнення стали дві інтелектуальні події. По-перше, один із викладачів колегіуму, Франсіско Толедо, на думку багатьох своїх колег, сповідував неортодоксальне вчення про передвизначеність (*predestinatio*), що в той час майже означало звинувачення у кальвінізмі. По-друге, іншого видатного професора колегіуму, Беніто Перейра (1535–1610), звинуватили в тому, що він у своїх філософських курсах викладав аверроїзм. Саме в 1562 році в Римі побачило світ перше видання грандіозної праці «*De principiis rerum naturalium libri XV*», у якій Перейра посилається на Аверроеса та багатьох грецьких коментаторів Аристотеля. Найбільше проблем виникло із вченням Перейри про те, що сам Аристотель не доводив безсмертя душі і про те, що у людині є три різні душі (вегетативна, чуттєва і раціональна), відповідно до різних функцій тіла. Поява таких позицій у творах шанованих професорів викликала миттєву реакцію колег і призвела до дискусії стосовно «*opiniones magistrorum*», дозволених позицій викладачів. Саме в її контексті ряд професорів Римського колегіуму (серед яких були Толедо і Перейра) висловили свої міркування стосовно того, які частини творів Аристотеля слід розглядати у курсах колегіуму і як їх інтер-

претувати. Розпочата дискусія змусила згодом нового, третього генерала ордену, Франческо Борджіа (1510–1572, генерал з 1565), видати у листопаді 1565 року список заборонених для членів ордену положень. Цей список складається з п'яти загальних принципів вибору положень і сімнадцяти конкретних пропозицій, більшість з яких стосується різноманітних тез секулярного аристотелізму, особливо заперечення божественного провидіння та безсмертя душі. Згодом третя Генеральна конгрегація ордену єзуїтів у 1573 році зробила уточнення оригінального загального припису Лойоли про дотримання вчення Аристотеля у філософії, заявивши, що філософії Аристотеля треба дотримуватися, окрім тих випадків, коли це вчення суперечить вірі чи спільному вченню схоластів (тому, в чому їхні позиції збігаються)<sup>17</sup>. Це уточнення сприймається як спрямоване передусім проти популярної на той час в Італії та за її межами аверроїстичної інтерпретації аристотелізму. Тим більше, що у документах конгрегації спеціально зазначено, що викладачі філософії не повинні бути послідовниками аверроїзму чи александринізму (інтерпретація Александра Афродисійського).

Потім, у 1578 році, питання про аверроїзм Перейри виникло у Римському колегіумі з новим напруженням, у зв'язку з повторними виданнями його згадуваної праці (у Римі 1576 року та у Парижі 1579 року). Певну роль у цій ситуації відіграло протистояння між італійською та іспано-португальською фракціями коледжу: головний суперник Перейри, італієць Ачілле Гальярді (1537–1607), котрий тоді був префектом, у тому ж році був змушений піти з колегіуму і його перевели до Падуї. Ця чергова дискусія позначає переламний момент у процесі формування позиції ордену стосовно прийнятих філософських положень. Вона випадає на епоху правління п'ятого генерала ордену, Клавдіуса Аквавіві (1542–1615, генерал з 1581), коли список генерала Борджії було скасовано, а натомість сформульовано набагато поблажливіші загальні правила<sup>18</sup> інтерпретації Аристотеля, схвалені третьою Генеральною конгрегацією та повторені четвертою (1581) і п'ятою (1593–94) Генеральними конгрегаціями.

Отже, ставлення до аристотелівської філософії істотно змінювалося у ордені єзуїтів протягом другої половини XVI століття. Перші єзуїтські філософи вважали, що можуть легко ототожнити вчення Аристотеля з вченням схоластичних авторитетів, ще достатньо не усвідомлюючи глибини розбіжностей між самими цими авторитетами та небезпеки популярної аверроїстської інтерпретації. Але на час генералітету Аквавіві представники ордену зробили вже власні, нові коментарі до тексту Аристотеля і більше не залежали від інтерпретації секулярних аристотеліків. У 1564 році Педро да Фонсека, якого

за його глибокі знання називали «португальським Аристотелем», публікує свою фундаментальну працю «*Institutiones dialecticae*». Між 1572 та 1575 роком Толедо публікує власні коментарі до аристотелівського «*Органону*», «*Фізики*», «*Про виникнення та зникнення*» та «*Про душу*». 1577 року Фонсека розпочав свій коментар до «*Метафізики*» (вийшов у 1615 році).

Саме ця, власна традиція інтерпретації аристотелізму, що виросла у полеміці з новим, секулярним аристотелізмом, і стала основою для більшої відкритості керівництва ордену стосовно тих джерел, які дозволялося використовувати професорам філософії. В інструкціях періоду генерала Аквавіві вже не заборонялося користуватися коментарями Александра, Фемістія та Сімпліція, як це було у документах його попередників, хоча деякі аспекти вчення Аверроеса залишалися під заборonoю. Але коли у своєму головному творі Суарес заявляє, що, прагнучи пояснити значення «*Метафізики*» Аристотеля, він, окрім Св. Томи, користуватиметься допомогою Александра (!) й Аверроеса (!)<sup>19</sup> – це надзвичайна подія, яка відображає нову впевненість єзуїтських авторів у власній силі протистояти секулярному італійському аристотелізму. Водночас, Аристотель для єзуїтських коментаторів, згідно з духом епохи, поступово перетворюється з вийняткового авторитета на автора однієї з можливих доктрин, а його твори сприймаються передусім як джерело.

Найголовнішим документом, що регламентував процес викладання філософії у єзуїтських колегіумах, став «*Ratio studiorum*», створення якого ініціював генерал Аквавіві у 1581 році, доручивши 12-м членам ордену (серед яких був і Фонсека) розробку основних його положень. Остаточний варіант цього важливого документу було прийнято після активного обговорення, у 1599 році. «*Ratio studiorum*» знову закріпив центральне місце Аристотелівського вчення у процесі викладання філософії<sup>20</sup>.

«*Ratio studiorum*» також засвідчував факт формальної незалежності, філософів ордену єзуїтів від будь-яких окремих шкіл схоластицизму і слугував важливим документом, що закріплював за ними цей статус, який вони вважали дуже цінним. Він, наприклад, дозволяв не погоджуватися з позицією Томи Аквінського, щоправда, правило № 6 для професорів філософії вимагало робити це «шанобливо»<sup>21</sup>. Численні дослідники філософії Києво-Могилянської академії, які писали і пишуть про те, що київські професори часто не погоджувалися з позицією Томи Аквінського і томістів, мали б враховувати, що це типова риса єзуїтських філософів. Єзуїтські автори не погоджуються з Томою Аквінським у багатьох питаннях. Наприклад, на дуже принципове питання про те, чи може первинна матерія існувати поза субстанційною формою, Тома та його послідовники відповідали негативно. На-

томість Суарес, ідучи за Дунсом Скотом, заявив, що первинна матерія може мати існування без форми, і після нього це повторювали багато єзуїтів. Родріго де Арріага (1592–1667), який довго і з великим успіхом викладав у Празі, у своєму «Філософському курсі» (*Cursus philosophicus*) написав: «Слід визнати, що первинна матерія має власне існування, як каже Скот... і це [уявлення] таке поширене між усіма вчителями нашої Спільноти, що ніхто не може від цього відхилитися»<sup>22</sup>. Це уявлення, можна припустити, було властивим і для більшості киево-могилянських філософських курсів.

«Ratio studiorum» став збалансованим підсумком довгих дискусій всередині ордену стосовно однозгідності (*uniformitas*) викладання в різних навчальних закладах. З одного боку, керівництво ордену хотіло застрахуватися, не допустити скандалів, пов'язаних з викладанням сумнівних чи відверто «єретичних» положень, що на той час мало прямі політичні наслідки. Звідси прагнення стандартизації філософських курсів. З іншого боку, занадто велике регулювання процесу викладання могло призвести до знищення оригінальності й істотного зниження професійності викладачів, чого, своєю чергою, орден теж прагнув уникнути. До того ж, у різних країнах були локальні відмінності у процесі викладання. Взнявши ці фактори до уваги, можна зрозуміти, чому в умовах наявності певного ідеологічного тиску у пізньосхоластичній філософії таки залишався простір для висловлення оригінальних ідей.

Дослідник філософії доби Бароко повинен виробити врівноважений підхід до явища внутрішньої та зовнішньої цензури, яка відігравала особливу роль у формуванні змісту друкованих видань і філософських курсів. Незважаючи на досить жорсткі умови, у яких працювали автори трактатів на теми теології, метафізики чи фізики, будучи зобов'язаними доводити наперед задані кінцеві висновки, історія цього періоду не зводиться до історії інтелектуальних репресій. Для викладення нових ідей тогочасні професори вдавалися до величезної кількості можливих стратегій використання проблемних питань. Наприклад, використовуючи термін «гіпотеза» для позначення якоїсь теорії, можна було розглядати дане вчення досить розлого. А додавання терміну «ймовірна» для позначення «гіпотез» або «опіній» (*opiniones*) дозволяло викладачеві водночас ствердити достатній рівень непевності новаторського вчення, потрібний для цензорів, але при цьому все одно розповсюдити відомості про нього. Ця тактика використання модальних понять мала сенс лише якщо не було чіткої заборони певної теорії. У єзуїтських філософських текстах автори дуже часто користувалися певною градацією ймовірності для позначення нових теорій: імовірна (*probabilis*), імовірніша (*probabilior*), дуже ймовірна (*valde*

*probabilis*), найімовірніша (*probabilissima*). У дуже багатьох випадках єдиної, офіційно затвердженої правильної відповіді на питання не було, єзуїтських професорів зобов'язували лише віддати належну шану положенням Аристотеля та Томи Аквінського. І як тільки їхнім позиціям було надано статусу принаймні «ймовірних», далі можна було відкрито обговорювати і протилежні аспекти у питанні. Питання про щирість чи нещирість такої тактики не повинно закривати від нас того факту, що саме таким чином відбувалася популяризація найновіших наукових і філософських досягнень по цілій Європі. Досліджуючи творчість професорів Києво-Могилянської академії, слід взяти до уваги, що, подібно до єзуїтських викладачів, лише сам факт згадки про певну теорію чи її автора не обов'язково свідчить про її схвалення (можливо, якраз навпаки). А модальні терміни, якими професори епохи Бароко позначували відносну імовірність теорій, стають, таким чином, головними показниками їхніх особистих уявлень та переваг. На нашу думку, в українських дослідженнях філософії XVII століття бракує саме розуміння того, які імена у філософських курсах українських професорів згадуються зі схваленням відповідної теорії, а які – з засудженням.

Проте були певні ключові питання, особливо у фізиці і метафізиці, в яких позиція професорів була детермінована. Наприклад, вчення про атомізм чи картезіанське уявлення про тілесність, незалежно від якості аргументів на їхню підтримку, викладач у XVII столітті повинен був назвати неістинними, натомість ствердити відповідне ортодоксальне схоластично-аристотелівське вчення про складеність тіл з матерії та форми чи про існування абсолютних акцидентів. Ці питання мали пряме теологічне значення і тому відповідь на них була принциповою. Тим більше, що філософію, яку викладали протягом дворічного (іноді трирічного) курсу і в єзуїтських школах, і в Києво-Могилянській академії, в епоху Бароко розглядали передусім як підготовку для можливих подальших теологічних студій. Тому теологічна проблематика задавала перебіг певних диспутів, які, щоправда, від цього не втрачали своєї суто філософської форми і змісту. У «*Метафізичних диспутах*» Ф. Суарес написав, що філософські питання дуже часто виникають у процесі обговорення теологічних проблем. Оскільки для студентів теології буває важко мати справу з такими питаннями, він вирішив, що всіх їх слід розглянути окремо, як засади для теології (саме так народилася праця «*Метафізичні диспути*»), адже «неможливо стати досконалим теологом без того, щоб спершу покласти твердий фундамент у метафізиці»<sup>23</sup>.

Однією з особливостей викладання філософії у єзуїтських навчальних закладах і в Києво-Могилянській академії була часта зміна викладачів, які

викладали дво- чи трирічний курс лише раз чи двічі перед призначенням на вищі посади, відправкою в місії тощо. Щоправда, один викладач найчастіше проводив ту саму групу через усі 2–3 роки філософського курсу. Але, з іншого боку, те, що дуже багато представників єзуїтського ордену і православно-го духовенства проходили через подібний процес, є запорукою спільного розуміння проблем курсу. Згодом, коли нововведення потребували затвердження вищих чинів, дозвіл на їх запровадження було легше отримати, якщо особи, наділені такою владою, самі колись викладали філософію. Тобто це спільне проходження через ті самі шаблі у викладанні можна вважати позитивним явищем, незважаючи на те, що воно призводило до відсутності філософів, які би вдосконалювалися виключно у своєму предметі.

Однією з найважливіших особливостей викладання філософії в епоху Бароко слід вважати появу підручників з філософії. Вже у 1585 році професори Римського колегіуму, процес викладання в якому був нормативним для всіх закладів ордену, обговорювали потребу створення стандартного підручника з теології для своєї школи. При цьому йшлося також і про те, щоб створити подібний підручник для філософії, як основи для теології. У процесі дискусії було висловлено ряд аргументів на користь і проти такого нововведення. Аргументи проти стандартного підручника у філософії та богослов'ї зводилися до того, що оскільки різні професори завжди мають персональні особливості викладання, підручник може стати для них істотним обмеженням, вони можуть легко розлінитися і припинити користуватися першоджерелами. У такому разі орден ризикує залишитися зовсім без творчих богословів та філософів. Водночас, наявність такого підручника могла б забезпечити додатковий фактор «уніформності» вчення, слугувати взірцем найкращих методик викладання, звільнити лектора і студентів від необхідності записувати зміст курсу у вигляді нотаток і слугувати джерелом знань поза аудиторією<sup>24</sup>. Дуже багато єзуїтських філософів не хотіли бачити стандартного підручника, оскільки прагнули лишатися поза поділом схоластичних традицій на томізм, скотизм і номіналізм, і не хотіли створювати якоїсь четвертої традиції у своєму ордені, що призвело б до подальшого роздроблення. Проте перемогу отримала сторона, яка висловлювалася за введення підручника у процес навчання. Втім, незважаючи на рекомендації професорів Римського колегіуму, жоден твір не став єдиним стандартним філософським підручником ордену єзуїтів. Натомість почалася епоха численних підручників авторства єзуїтів, які використовувалися для потреб ордену та дуже часто за його межами<sup>25</sup>, у католицьких, протестантських та православних навчальних закладах. Найвідомішими авторами таких підручників були

Родріго де Арріага, Франсіско де Ов'єдо (1602–1651), Педро Гуртадо де Мендоза (1578–1651), Антоніо Рубіо (Рувіо) (1548–1615) та інші.

Те, що в текстах філософських курсів професори Києво-Могилянської академії ніде не виступають проти єзуїтів загалом, а здебільшого використовують аргументи одних єзуїтських філософів проти інших, якраз найбільше і свідчить про те, що основними джерелами для них виступали саме єзуїтські підручники, на сторінках яких велася активна дискусія членів ордену між собою. Але, оскільки, як вже було сказано, філософія єзуїтів передбачала цілий спектр різних позицій, цікавим історико-філософським питанням залишається, які саме підручники використовували як джерела могилянці і до яких позицій ставилися з прихильністю, а які критикували. Але це, з огляду на кількість джерел, вже вимагає кропітких багаторічних досліджень.

Ще цікавішим явищем слід вважати повернення на початку XVII століття у багатьох єзуїтських колегіумах Європи до практики диктування лекцій, при наявності багатьох підручників<sup>26</sup>. Добре відомо, що так робили і в Києво-Могилянській академії. Очевидно, що багато професорів не були задоволені цими виданнями і прагнули подати власну інтерпретацію філософських проблем у курсі. Тим більше, що була величезна кількість питань, в яких можна було висловити власну, оригінальну позицію без того, щоб суперечити положенням віри. Можливо, така практика була пов'язана з частотою зміною викладачів філософії, від кожного з яких вимагалось продемонструвати рівень володіння предметом. Тому наявність філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії у вигляді лекційних нотаток слід вважати великою перевагою, бо в такому разі є шанс віднайти положення, які є особистими й оригінальними.

Метафізичні частини курсів з філософії і в єзуїтських колегіумах, і в Києво-Могилянській академії протягом XVII й особливо XVIII століття ставали виразно меншими на фоні розростання фізичних частин, які містили все більше інформації про найновіші наукові досягнення і, таким чином, ставали неоціненним джерелом розповсюдження відомостей про сучасну науку у цілій Європі. Причиною постійного зменшення метафізичної частини, як правило, називають «обережність» київських викладачів<sup>27</sup>. З цим слід погодитися, оскільки та ж сама обережність властива для членів ордену єзуїтів, які добре усвідомлювали можливі негативні наслідки неадекватної інтерпретації якогось з метафізичних положень, що перебуває занадто близько до теології, в умовах, коли релігійна доктрина тісно перепліталася з політикою. Проте, слід усвідомлювати, що теологічні міркування впливали і на зміст фізичних частин філософських курсів. Були деякі положення аристотелів-

ської фізики, через які професори Києво-Могилянської академії та єзуїтських колегіумів не могли переступити саме з теологічних міркувань. Тобто, у тогочасному курсі фізики було дуже багато простору для свободи інформування студентів про найновіші дослідження та досягнення науковців, але були питання, в яких відповідь була метафізично і, відповідно, теологічно принциповою. Щоб адекватно зрозуміти фізику філософських курсів епохи Бароко, треба чітко виділити ці питання, і, відтак, усвідомити причини «непоступливості» пізніх схоластів у цих засадничих проблемах.

### **Викладання фізики як проблемне поле**

Навіть дуже поверховий розгляд змісту типового барокового курсу з філософії демонструє, що фізика займає найбільшу його частину. Цей факт відображає стрімкий розвиток цієї науки в Новий Час. Як уже було зазначено, і єзуїтські, і київські православні викладачі до середини XVIII століття намагалися оновлювати свої фізичні курси відомостями про нову науку, залишаючи при цьому «ядро» систем перипатетичним. Робити це було дедалі важче, тим більше якщо взяти до уваги, що нова наука базувалася на метафізичних засадах, які заперечував Аристотель, таких як атомізм.

Слід уникати спрощеного витлумачення відносин між релігійними навчальними закладами та тогочасною природничою наукою. Наприклад, відомо, що у Києво-Могилянській академії, так само як і в єзуїтських колегіумах та університетах, викладачі фізики (традиційно – на другому році викладання філософії) дуже часто приймали дослід як спосіб отримання нових знань у натурфілософії з великим ентузіазмом. Слід з розумінням ставитися до цих спроб узгодити перипатетизм та нову експериментальну науку, адже до середини XVIII ст. протиріччя між аристотелівською наукою та експериментом не було очевидним, особливо якщо взяти до уваги наявний у аристотелівському зводі праць емпіризм. І лише після середини XVIII століття в єзуїтських навчальних закладах і в Київській академії відбувається заміна старої парадигми – наприклад, в курси все більше проникають ствердні судження про атомізм і геліоцентризм.

Але у XVII столітті у Європі практично всі професори-схоласти заперечують атомізм і наполягають на безмежній подільності фізичних тіл, адже лише таким чином можливо було зберегти ядро перипатетичної фізики. Проте особливий виклик для епохи створювало вчення про вакуум, що прямо суперечило основним засадам аристотелівської фізики. Результати дослідів Еванджелісти Торрічеллі (1608–1647) та інших видатних фізиків того

часу вже не можна було задовільно пояснити традиційним перипатетичним уявленням про «страх порожнечі» (*horror vacui*). Це потребувало все більшої «винахідливості» професорів філософії, що прагнули дотримуватися вчення про континуальність простору. Проте, як зауважує Ярослав Стратій, могилянці й у XVIII столітті не сприймали атомістичні концепції. Наприклад, Теофан Прокопович (1677–1736), подаючи у своєму курсі відомості про досліди Торрічеллі та Отто фон Геріке (1602–1686), які наочно доводять існування вакууму, врешті стверджує вчення про континуальність простору<sup>28</sup>. Але ці уявлення, властиві для фізичних частин філософських підручників других схоластів, можна легко зрозуміти, виходячи з самих аристотелівських засад. Натомість є фізичні положення, яких схоласти трималися «до кінця» не з суто фізичних, а з теологічних міркувань.

Так, наприклад, фізична частина єзуїтського філософського курсу повинна була містити вчення про субстанційну форму. Це було прямо пов'язано з постановою вже згаданого П'ятого Латеранського собору про те, що душа є субстанційною формою тіла. Якщо професор філософії стверджував, що субстанційні форми як такі не існують, могло виглядати, що він тим самим заперечує саме існування душі. Так само, П'ятий Латеранський собор знову наголосив на істинності християнського уявлення про те, що світ було створено з нічого (*ex nihilo*)<sup>29</sup> і це прямо впливало на те, як саме викладачі розглядали різні позиції філософів у цьому питанні, коментуючи аристотелівський твір «Про небеса» (*De caelo*), які з них вважали лише «імовірними», а які – «найімовірнішими».

Іншою складною темою, що входила до курсу фізики в єзуїтських колегіумах XVII–XVIII століть, і щодо якої не допускалося жодного відходу внаслідок її прямого теологічного значення, було питання фізичного розуміння Євхаристії. Точніше, які саме поняття використовував професор для пояснення догмату трансубстанціації хліба та вина у тіло та кров Христа при збереженні лише образу (іпостасі) хліба та вина. Вчення про трансубстанціацію було офіційно затверджене Тридентським собором, на протиположність протестантському вченню про консубстанціацію. Орден єзуїтів мав особливу відданість Євхаристії і завжди на цьому наголошував, тому це було дуже принципове питання. Це впливало на те, яке саме вчення про матерію професор фізики вважав за прийнятне. В ордені єзуїтів протягом усього першого періоду його існування (до 1773 року) було поширене уявлення, що лише томістичне вчення про матерію є прийнятним з огляду на вчення про трансубстанціацію, оскільки Тома Аквінський вважав кількість акцидентом і стверджував наявність «абсолютних акцидентів». Цьому протистояло вчення Вілья-

ма Окама (бл. 1285–1349) та інших численних номіналістів про те, що кількість насправді нічим не відрізняється від субстанції, а абсолютних акцидентів просто не існує. Хоча багато єзуїтів-філософів заперечували такі уявлення, все частіше це робилося з поправкою на те, що ортодоксальної позиції не можна ствердити раціонально, і тому її слід приймати на віру<sup>30</sup>. Але іноді єзуїти навіть схвально висловлювалися стосовно номіналістичного вчення про кількість як субстанцію, як, наприклад, це зробив Родріго де Арріага у своєму «*Cursus philosophicus*», чим викликав хвилю звинувачень і спростувань на сторінках численних підручників своїх колег.

Заперечення абсолютних акцидентів та субстанційної форми прийшло також і з боку картезіанства, яке ставало все популярнішим у XVII столітті, і тому професори-схоласти вже не могли просто оминати його у своїх курсах. Ситуація змінилася лише у другій половині XVIII століття, коли картезіанство у філософських курсах почало набувати все вищого рівня ймовірності, тобто професори єзуїтських колегіумів і Києво-Могилянської академії все більше з ним погоджувалися. Наприклад, Георгій Щербацький (бл. 1725–1754), під впливом підручника Едмунда Пурхоція (Пуршо) (1651–1734), висловлюється про картезіанство набагато ствердніше, ніж це могли собі дозволити всі попередні могилянці<sup>31</sup>.

Питання про те, як професори Києво-Могилянської академії сприймали вчення про трансубстанціацію та консубстанціацію є відкритим і потребує додаткових досліджень не лише безпосередньо богословських текстів, але й фізичних частин лекційних курсів. На нашу думку, саме воно дало б можливість отримати більш обґрунтовану відповідь на питання, що саме православні київські професори вважали цінним у католицькій, а що – у протестантській теології. Не виключено, що різні професори православної Академії мали різні позиції в цьому питанні. Наприклад, відомо, що у творах професорів Києво-Могилянської академії можна віднайти різні позиції у питанні про ставлення до номіналістичного вчення, проте класифікація таких позицій могла б бути надзвичайно цікавою.

Протягом XVII–XVIII ст. зміст і форма фізики як частини філософського курсу пройшли через низку радикальних змін. В другій половині XVIII ст. він суттєво відрізнявся від курсу XVII ст., внаслідок поступового, але певного введення все більшої кількості елементів нової фізики – і теоретичних (відомості про нові відкриття та винаходи), і дидактичних (все більше застосування досліду, а не спекуляції, як основи наукової діяльності фізика).

У другій половині XVIII ст., в останні декади першого періоду існування ордену єзуїтів, у структурі фізичної частини типових філософських курсів

відбулася радикальна зміна: більшість традиційного матеріалу *physica generalis* було відділено від фізики і додано до метафізики. Внаслідок цього викладачі могли говорити про атомізм та субстанцію і кількість вже без жодного прямого зв'язку із вченням про Євхаристію. Проте на цей час багато схоластично-аристотелівських категорій, таких як матерія та форма, субстанція та акциденти, вже стали втрачати свій сенс.

### Висновки

Філософія професорів Києво-Могилянської академії формувалася у діалозі з європейськими зразками філософування, серед яких чільне місце посідають досягнення представників ордену єзуїтів. Можна сміливо припустити, що саме єзуїтські підручники з філософії та коментарі до творів Аристотеля справили найбільший вплив на вибір питань і форму їхнього викладу у лекціях київських професорів. У цій статті лише виділено основні чинники, які впливали на структуру єзуїтських філософських курсів і опосередковано могли бути значущими для українських філософів XVII–XVIII століть. Але первинним дослідницьким завданням для істориків філософії лишається текстуальний аналіз того, як саме це відбувалося. Тим більше, що не все у могилянських курсах філософії було взято з єзуїтської традиції. Тобто існує потреба ідентифікації тих інших джерел. Це особливо цінно зробити у відношенні до францисканських підручників схоластичного спрямування та домініканських і кармелітських курсів, в яких автори дотримуються томістичної традиції. Наприклад, у курсах різних професорів Києво-Могилянської академії дуже часто згадуються «Комплутенці» (Complutences), що може стосуватися філософських курсів або у домініканському колегіумі, або у колегіумі кармелітів босих. Але в обох цих випадках ідеться про томістичну традицію.

Лише текстуально, вивчаючи ставлення могилянських професорів до конкретних елементів різноманітних філософських традицій другого схоластицизму, можна підійти впритул до вивчення того, що не було взято звідкись і що можна представити як оригінальну українську традицію у тогочасній філософії. Крім того, навіть зміщення акцентів у питаннях може свідчити про оригінальне сприйняття. Але про зміщення акцентів можна говорити лише після порівняння курсів українських професорів з західноєвропейськими відповідниками. Причому обирати слід саме ті видання, які безпосередньо впливали на могилянців. У переважній більшості випадків це будуть саме підручники авторів-єзуїтів. Залишається лише сподіватися, що но-

вий період дослідження української барокової філософської спадщини стане дійсно новим, позбавленим упереджень, які істотно перешкоджали її об'єктивному науковому дослідженню у всі попередні епохи.

- <sup>1</sup> Tractatus de Signis. The semiotic of John Poinsot. Interpretive arrangement by *John N. Deely* in consultation with *Ralph Austin Powell*. – Berkeley: University of California Press, 1985.
- <sup>2</sup> The Conimbricenses: some questions on signs / translated with introduction and notes by *John P. Doyle*. – Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2001.
- <sup>3</sup> Наприклад, праці Дж. Ділі: *Deely J. New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. – Toronto: University of Toronto Press, 1994; *Deely J. Four Ages of Understanding: the First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-First Century*. – Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- <sup>4</sup> *Doyle J. Suarez on the analogy of being // The Modern Schoolman*. – 1969. – 46. – P. 229.
- <sup>5</sup> *Secada J. Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy*. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000. – P. 7–26.
- <sup>6</sup> *Farrell A. The Jesuit code of liberal education: development and scope of Ratio Studiorum*. – Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1938. – P. VII.
- <sup>7</sup> *Горський В. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*. – К.: КМ Академія, 2002. – С. 18.
- <sup>8</sup> *Hellyer M. The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630-1773. Dissertation*. – University of California, San Diego, 1998. – P. 44–45.
- <sup>9</sup> *Counsels for Jesuits: Selected letters and instructions of Saint Ignatius Loyola / Ed. by Joseph N. Tylenda*. – Chicago: Loyola University Press, 1985. – P. 53–57.
- <sup>10</sup> *Lohr Ch. Jesuit aristotelianism and sixteen-century metaphysics // Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*. – New York: Fordham University Press, 1976. – P. 210–211.
- <sup>11</sup> *Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могили // Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Авторизований пер. з англ. М. Габлевич, за ред. А. Ясіновського*. – Львів: Інститут Історії Церкви ЛБА, 2001. – С. 193.
- <sup>12</sup> Особливо цінними є його стаття *Schmitt Ch. Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism // History of Science*, № 11 (1973). – P. 159–193 та монографія *Schmitt Ch. Aristotle and the Renaissance*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- <sup>13</sup> Див.: <http://80-search.cb.com.lib-proxy.nd.edu/cb/article?idxref=226848> Tractatus de immortalitate animae
- <sup>14</sup> *Hellyer M. The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630–1773. Dissertation*. – P. 47.
- <sup>15</sup> The Conimbricenses. – P. 15.
- <sup>16</sup> Ibid. – P. 12. 21.
- <sup>17</sup> *Lohr Ch. Jesuit aristotelianism and sixteen-century metaphysics*. – P. 215.

- <sup>18</sup> Ibid. – P. 217.
- <sup>19</sup> *Suárez F.* Disputationes metaphysicae. – Hildesheim: G. Olms, 1965. – Т. 1. – P. 64.
- <sup>20</sup> *Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века. отношение их к инославью, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и церкви. – Казань, 1898. – С. 91.
- <sup>21</sup> *Hellyer M.* The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630–1773. Dissertation. – P. 155.
- <sup>22</sup> *Arriaga.* Cursus philosophicus. – Antverpiae, 1632. – P. 257.
- <sup>23</sup> *Suárez F.* Disputationes metaphysicae. – Ad lectorem.
- <sup>24</sup> *Hellyer M.* The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630–1773. Dissertation. – P. 54–56.
- <sup>25</sup> *Schmitt Ch.* The rise of the philosophical textbook // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. – P. 797.
- <sup>26</sup> *Hellyer M.* The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630–1773. Dissertation. – P. 57, 133–134.
- <sup>27</sup> *Ткачук М.* Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: КМ Академія, 2002. – С. 57.
- <sup>28</sup> *Стратій Я.* Георгій Щербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: КМ Академія, 2002. – С. 155–156.
- <sup>29</sup> *Hellyer M.* The last of the Aristotelians: the transformation of Jesuit physics in Germany, 1630–1773. Dissertation. – P. 162.
- <sup>30</sup> Ibid. – P. 177.
- <sup>31</sup> *Стратій Я.* Георгій Щербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії. – С. 152–174.